

O. Jan P. Strumiłowski OCist
WT KUL, Lublin

ESTETYKA I TEOLOGIA – PRÓBA OKREŚLENIA PRZESTRZENI INTERAKCJI

Współczesność, określana mianem postmodernizmu, jest epoką, w której kategorie estetyczne są szczególnie istotne. Związane jest to z mocnym ukierunkowaniem współczesnej egzystencji na aspekt doświadczenia. Taki klimat współczesności wpływa również na teologię, sprawiając, że kategorie estetyczne stają się w niej coraz bardziej dowartościowane. Niemniej właściwe uestetycznienie teologii wymaga prawidłowego opracowania metodologicznego. Zakres zainteresowań estetyki jest bardzo rozległy, a samo rozumienie kategorii estetycznych, w tym także kategorii piękna, w różny sposób było pojmowane w ciągu wieków. Twórcze wykorzystanie piękna w teologii domaga się z tego względu wstępnego określenia rodzajów interakcji estetyki i teologii.

Artykuł jest próbą określenia różnych sposobów wchodzenia obu dziedzin w dialog, w aspekcie historycznym i systematycznym, z uwzględnieniem otwartych problemów wzajemnej interakcji.

WSTĘP

Estetyka i teologia są dziedzinami, które mają szerokie pole wzajemnej interakcji o różnorodnym charakterze, przy czym to bardziej estetyka może wpływać na rozumienie teologii aniżeli teologia na rozumienie estetyki. Z tego też względu ów dialog może być szczególnie owocny i atrakcyjny właśnie dla teologii. Historyczne spojrzenie na dzieje myśli chrześcijańskiej potwierdza tę intuicję, wskazując, że estetyka, podobnie jak filozofia, aczkolwiek w sposób bardziej nieuświadomiony i subtelny, istotnie wpływała na kształt uprawiania i rozumienia teologii.

Współcześnie, w dobie postmodernizmu, estetyka przeżywa swoisty renesans. Postmodernizm w pewnym sensie możemy nazwać nowym romantyzmem, a ka-

* O. Jan P. Strumiłowski OCist – dogmatyk, wykładowca WSD w Katowicach-Panewnikach i WSD w Kielcach (WT KUL); e-mail: jancist@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1547-8309.

tegorie estetyczne wydają się dzisiaj coraz bardziej dominować zarówno w dyskursie filozoficznym, społecznym, jak i w sferze doświadczenia egzystencjalnego współczesnego człowieka. Z tego względu również i teologia coraz łaskawiej wydaje się spoglądać w kierunku piękna. Niemniej rozległość dziedzin estetyki i teologii sprawia, że nim estetyka będzie mogła zostać wykorzystana w sposób twórczy i właściwy, ubogacając teologię strukturalnie i metodologicznie, należy właściwie określić i zdefiniować różne przestrzenie i sposoby interakcji obu dyscyplin, czemu poświęcona jest treść niniejszego artykułu.

Opis rozległej przestrzeni interakcji obejmował będzie określenie różnych sposobów wchodzenia obu dziedzin w dialog, historyczne postacie różnych zależności oraz sposoby wzajemnego wpływu, rozwijającego samorozumienie teologii w kontekście konkretnych jej dziedzin. Na koniec natomiast zostaną poruszone zagadnienia, które pozostają z teologicznego punktu widzenia szczególnie istotne dla dalszego dialogu, a które wyznaczają nowe przestrzenie badawcze we wskazanym temacie.

MIĘDZY ESTETYKĄ A TEOLOGIĄ

Estetyka jest dziedziną, która zajmuje się zarówno teorią piękna, teorią sztuki, jak i teorią przedmiotów i doznań estetycznych¹. Zatem w kręgu zainteresowań estetyki znajduje się sam fenomen piękna, struktura jego istnienia czy manifestowania się, jak i struktura doświadczenia estetycznego. Te różnorakie przestrzenie determinują różne podejścia do samej dziedziny oraz odmienne sposoby interakcji interdyscyplinarnej. W odmienny sposób estetyka zajmuje się filozoficznym opisem transcendentalium piękna, w inny sposób opisuje warunki istnienia piękna, a jeszcze inaczej jego doświadczenie. Zupełnie inną kwestią wydaje się namysł nad różnymi stylami sztuki czy konkretnymi dziełami. Rozległość przedmiotu zainteresowań estetyki, którą stanowi samo piękno oraz rzeczywistość pięknu towarzysząca (przedmioty i doznania estetyczne), determinuje pluralizm metodologiczny samej dziedziny oraz pewnego rodzaju jej wewnętrzną interdyscyplinarność. Zauważyć możemy na tym polu powstawanie w nowożytności różnego rodzaju szczegółowych dziedzin estetycznych lub związanych z estetyką, jak teoria sztuki, historia sztuki, fenomenologia piękna, neuroestetyka itp.

Ponadto szeroki zakres zainteresowań estetyki, która w centrum swoich badań stawia transcendentalium piękna, a więc fenomen z jednej strony powszechny, a z drugiej nieuchwytny, sprawia, że jej konotacje z religią wydają się czymś oczywistym. Powiązania teologii i estetyki zauważyć możemy na wielu pozio-

¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 2009, s. 9.

mach, zarówno bardzo ogólnym, jak np. poziom języka sztuki i teologii, poziom deskrypcji doświadczenia religijnego i estetycznego, jak też w kwestiach bardziej szczegółowych, jak np. powiązanie poszczególnych stylów czy dzieł estetycznych z konkretnymi nurtami teologicznymi. Systematyzacja wszystkich miejsc interakcji zarówno ze względu na rozległość zjawisk badanych przez estetykę, jak i przez pluralizm powiązań ze sferą religijną jawi się jako sprawa nader trudna, stąd też każda systematyzacja wydaje się zaledwie jednym z subiektywnych sposobów ujęcia zjawiska.

Fundamentalne jest chyba określenie i rozróżnienie różnych sposobów interakcji estetyki z teologią. W najbardziej podstawowym podziale wyróżnić możemy co najmniej trzy takie sposoby interakcji: 1) estetykę teologiczną, 2) teologię estetyczną oraz 3) teologię piękną (lub szerzej ujmując temat: teologię estetyki)². Wszystkie te trzy przestrzenie interakcji teologii i estetyki na różny sposób wpływają na świadomość metodologiczną teologii.

Estetyka teologiczna wydaje się najbardziej bezpośrednio wpływać na metodologię teologii, gdyż z założenia jest to sposób uprawiania teologii w kontekście piękną. Oznacza to, że estetyka teologiczna jest sposobem czytania objawienia lub uprawiania teologii uwzględniającym mechanizmy estetyczne (jak np. opis struktury manifestowania się piękną transcendentalnego w konkretnym przedmiocie estetycznym), co wynika z tego, że zarówno teologia, jak i samo objawienie ma strukturę estetyczną³. Teologia estetyczna tymczasem jest sposobem uprawiania teologii przy wykorzystaniu fenomenów estetycznych rozumianych jako miejsca teologiczne. Tego rodzaju teologia posługuje się dziełami sztuki jako miejscami refleksji teologicznej lub miejscami potwierdzającymi intuicje teologiczne. Aczkolwiek metodologicznie ten rodzaj teologii ubogaca ją samą, zwłaszcza w kwestii deskrypcji i rozumienia *loci theologici*, to jej słabością jest to, że miarą dla objawienia stają się dla niej przyrodzone formy piękną. Piękno rozumiane jako produkt ludzkiej ekspresji jest tutaj nadrzędne, natomiast objawienie jest mu podporządkowane⁴. Jeszcze czym innym jest teologia piękną lub teologia estetyki, która stanowi teologiczną refleksję nad fenomenem piękną. W obrębie tej dyscypliny nie tylko możemy znaleźć teologiczną interpretację estetyk świeckich (co przybliżyła tę dziedzinę do estetyki teologicznej), ale rów-

² Por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 17. Wskazane trzy sposoby systematyzują angażowanie estetyki po stronie teologii, tzn. estetyka jest tutaj wykorzystywana jako narzędzie na polu własnym teologii. Oprócz tego możliwa jest interakcja w drugim kierunku, kiedy to teologia jest angażowana na polu estetyki jako np. temat dzieł sztuki czy podstawa teoretyczna konkretnego stylu artystycznego.

³ Por. tamże.

⁴ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 66–67.

niez teologiczną refleksję nad zmysłami, poznaniem Boga i doświadczeniem religijnym, wynikającym z percepcji zmysłowej w spotkaniu ze sztuką i pięknem⁵. Wszystkie te trzy dziedziny mają bogatą historię wskazującą na różne pola interakcji estetyki i teologii, ubogacające tę drugą metodologicznie.

ROZLEGŁA PRZESTRZEŃ INTERAKCJI

Jedną z fundamentalnych przestrzeni wspólnych estetyki i teologii jest zagadnienie objawienia, które już w przekazie biblijnym przedstawione jest w sposób estetyczny. Zauważyć to możemy w samej strukturze Biblii, która jako komplementarny i warunkujący się wewnątrznie zbiór ksiąg ma jako całość charakter estetyczny⁶. Ponadto godne zauważenia jest, że duża część spośród tekstów biblijnych jest nacechowana estetycznie również w warstwie językowej (księgi poetyckie).

Niemniej wspólna płaszczyzna estetyki i teologii objawienia nie sprowadza się tylko do estetycznej formy medium objawienia, jakim jest słowo Boże. Głębszy pokład estetycznego rysu objawienia wiąże się z teologią stworzenia. Nie bez znaczenia zresztą jest to, że element estetyczny objawienia swój początek bierze z protologii, gdyż właśnie ów protologiczny akcent, przydający stworzeniu charakter estetyczno-epifanijski, koresponduje z transcendentnym charakterem piękna.

Sam przekaz biblijny już na pierwszych kartach Księgi Rodzaju ukazuje Boga stwarzającego świat i człowieka, upodabniając Go do artysty wykonującego dzieło⁷. Piękno stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie wynika jednak jedynie z tego, że jest on dziełem Artysty-Boga, ale z faktu, że owo dzieło – człowiek – jest stworzone na obraz i podobieństwo Boże. Ów opis jest przyczynkiem orzekania nie tylko o estetycznym charakterze objawienia przez stworzenie, ale też objawienia publicznego, które swój szczyt osiągnęło w Chrystusie, gdyż to właśnie Chrystus jest dopiero doskonałym obrazem Boga niewidzialnego i w Nim i ze względu na Niego wszystko zostało stworzone, a zatem również pierwszy Adam jest stworzony na obraz i miarę Chrystusa, który jest archetypem wszelkiego stworzenia⁸.

Owe dwa wątki – protologiczny i chrystologiczny – wyznaczają ramy rozwijanej w ciągu wieków teologii piękna. Teologia patrystyczna, aczkolwiek piękna

⁵ Por. G.E. Thiessen, *General Introduction*, w: *Theological aesthetics: a reader*, Gesa Elsbeth Thiessen, Grand Rapids 2005, s. 1.

⁶ Por. B.W. Longenecker, *Rhetoric at the Boundaries: The Art and Theology of the New Testament Chain-Link Transitions*, Waco 2005, s. 2.

⁷ Por. P. Evdokimov, *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*, przeł. S. Bigham, Redondo Beach 1989, s. 1.

⁸ Por. R. Viladesau, *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, New York–Oxford 2012, s. 73.

nie traktuje jako centralnego tematu, to jednak często zajmuje się tą kategorią, kojarząc ją bezpośrednio z przymiotem Boga. Ponadto sama teologia patrystyczna w swojej strukturze i charakterze nacechowana jest estetycznie, co jest związane poniekąd z greckim sposobem myślenia⁹, ukierunkowanym na kontemplację. Z tym kontemplacyjnym nastawieniem wiąże się także początek traktowania piękna nie tylko na sposób przedmiotowy (teologia piękna), ale też na sposób podmiotowy (uprawianie estetyki teologicznej).

W średniowieczu zainteresowanie pięknem jako tematem teologii zanika, natomiast mocno obecna jest ta kategoria w znaczeniu podmiotowym, stojąc u progu średniowiecznych teologii mistycznych, które są naznaczone iście estetycznie. Ponadto późna starożytność i średniowiecze są czasem, kiedy to teologia zaczyna się świadomie i spektakularnie wyrażać językiem piękna¹⁰, czego owocem są wielkie estetyki sakralne jak romanizm i gotyk na Zachodzie czy styl bizantyjski na Wschodzie.

Interakcja estetyki i teologii na gruncie sztuki, która staje się formą i językiem wyrazu wiary, wymagałaby osobnego opracowania. Chodzi tu bowiem nie tyle o teologię uprawianą w kontekście piękna, ile o teologię wyrażaną językiem piękna i sztuki. Ten kierunek interakcji ma w chrześcijaństwie zarówno utwierdzoną tradycję w sztuce sakralnej, jak i w bogatej teologii tejże sztuki. Sztuka potrafi bowiem wyrażać w swojej estetycznej narracji zarówno poszczególne prawdy w swoich dziełach, jak i poszczególne modele teologiczne w konkretnych estetykach. W końcu pewne estetyki, spośród których estetyka wschodnich ikon jest szczytem artystycznego wyrazu teologicznego, wiążą się mocno z różnymi przestrzeniami teologicznymi, takimi jak chrystologia, trynitologia, soteriologia, eschatologia itp.¹¹ Niemniej metodologiczny dialog dziedzin estetyki i teologii realizowany na gruncie sztuki, umiejscowiony jest bardziej po stronie estetyki, zatem w niniejszym opracowaniu zostaje on jedynie wspomniany.

Obecnie piękno jako kategoria teologiczna jest najbardziej obecne w teologii prawosławnej. Podobnie w katolicyzmie owa kategoria, zwłaszcza rozumiana podmiotowo (jako estetyka teologiczna) zaznacza swoją obecność. W ostatnich latach możemy zaś powiedzieć o wzroście zainteresowania pięknem w znaczeniu przedmiotowym, które w teologii katolickiej było mocno marginalizowane¹².

⁹ Ojcowie Kościoła, aczkolwiek pisząc o pięknie Boga i interpretując transcendentalium piękna na sposób teologiczny, posługiwali się językiem platońskim i neoplatońskim, to jednak sama idea takiego pojmowania piękna nie pochodzi z filozofii greckiej, lecz z Biblii (por. R. Chia, *Theological Aesthetics or Aesthetic Theology? Some Reflections on the Theology of Hans Urs von Balthasar*, „Scottish Journal of Theology” 49 (1996) 1, s. 80).

¹⁰ Por. G. Howes, *The Art of the Sacred*, London 2006, s. 145.

¹¹ Por. D. Munteanu, *An iconic theology of beauty: Orthodox aesthetics of salvation*, „International Journal of Orthodox Theology” 3 (2013) 4, s. 27–61.

¹² Por. P. Sherry, *Spirit and beauty: An introduction to theological aesthetics*, Oxford 1992, s. 59.

Protestantyzm tymczasem do piękna odnosił się raczej podejrzliwie, usuwając tę kategorię z przestrzeni teologicznej, nad czym ubolewał m.in. Karl Barth¹³, niemniej również w myśli protestanckiej, nie tylko współcześnie, ale i w przeszłości, pojawiała się myśl teologiczna mocno czerpiąca z estetyki, czego przykładem jest chociażby teologia Jonathana Edwardsa¹⁴.

Estetyki teologiczne natomiast są stałym elementem historii teologii, aczkolwiek świadoma refleksja nad estetycznym charakterem różnych systemów teologicznych jest czymś nowym. Najbardziej komplementarny przegląd różnych modeli teologicznych z analizą ich estetycznego charakteru zawarł H.U. von Balthasar w swoim monumentalnym dziele *Chwała*¹⁵.

Na kanwie odkrycia i opisu estetycznego charakteru teologii szwajcarski teolog stworzył również własną estetykę teologiczną. W centrum tego tytanicznego przedsięwzięcia stanął prosty pomysł, skupiający się na prawdzie, że Bóg, kiedy przyjął ludzką naturę we wcieleniu, przekształcił tym samym sam sens kultury. Od wcielenia wszystkie formy ludzkiej działalności muszą więc być mierzone przez najwyższą formę Boga w ciele. Sama teologia, nierozzerwalnie związana z tą widzialną formą, musi więc przestać być czysto teoretyczną spekulacją i przyjąć estetyczną jakość. Musi pokazać w swojej strukturze i dykcji różnorodność niewidzialnego promieniowania w widzialności bytu świata¹⁶. Zatem teologie estetyczne wykorzystują struktury estetyczne w celu interpretacji objawienia i depozytu wiary, ale robią to ze względu na to, że samo objawienie niewidzialnego Boga w widzialnej postaci ma charakter estetyczny.

W estetykach teologicznych nie chodzi jednak o estetykę jako powierzchowną emanację formy (zewnętrzne dostrzeżenie powabu kształtu) ani o subiektywne doświadczenie. Teologia angażująca kategorię piękna w obręb swojego dyskursu to nie teologia, która odznacza się estetycznymi walorami. Balthasar odrzuca „impresjonistyczny” subiektywizm estetyki. Nie chodzi tutaj o estetyczną formę (w znaczeniu powierzchownego kształtu), ale o wewnętrzny blask prawdy, który emanuje z wnętrza formy teologicznej, jednocześnie nie będąc produktem sa-

¹³ Por. K. Barth, *Church dogmatics. the doctrine of God*, t. 2/1, red. T.F. Torrance, przeł. G.W. Bromiley, Edinburgh 1957, s. 651.

¹⁴ Por. L.J. Mitchell, *The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*, „Theology Today” 64 (2007) 1, s. 36–46; R. Venter, *Trinity and beauty: The theological contribution of Jonathan Edwards*, „Dutch Reformed Theological Journal” 51 (2010) 3, s. 185–192.

¹⁵ Zob. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007; H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

¹⁶ Por. L. Dupré, *Hans Urs von Balthasar's Theology of Aesthetic Form*, „Theological Studies” 49 (1988) 2, s. 300.

mej formy, lecz pozostając blaskiem prawdy transcendentnej. Dla Balthasara, jak i dla greckich ojców (a w gruncie rzeczy dla Plotyna), światło piękna wyłania się z wnętrza (spod powierzchni) samej formy, a nie z jej postrzegania. Piękno według niego, jako transcendentalna cecha, należy do samej Istoty Objawiającego i jest jego główną manifestacją. Ontologiczna natura piękna (przeciwieństwo jakiegokolwiek estetyzmu) rozporządza formą, aby ukazać głębię Bożej obecności we wszystkim, co pochodzi od Boga¹⁷. W takiej perspektywie zewnętrzna natura stworzonego świata (w tym również dyskursu teologicznego) staje się strukturą objawienia, poprzez którą przebłyскуje prawda wieczna.

Z powyższego szkicu wyłania się pewnego rodzaju intuicja, że w gruncie rzeczy każda teologia, która jest ortodoksyjna i która w swojej ortodoksyjnej narracji wskazuje na transcendentne źródło, z natury ma charakter estetyczny. Nie może dziwić zatem współczesne podejmowanie prób opracowań różnych systemów teologicznych zarówno tradycyjnych (czego najbardziej komplementarnie podjął się Balthasar), jak i współczesnych (jak np. H. de Lubac¹⁸ czy K. Rahner¹⁹) w kontekście estetycznym.

Z powyższego rysu uwidaczniającego różne rodzaje interakcji estetyki i teologii wydobyć możemy bardzo istotną dla dalszego dialogu tych dziedzin prawdę, a mianowicie, że w kontekście teologicznym piękno rozumiane było zawsze w pierwszej kolejności jako własność transcendentalna, a nie jako subiektywne wrażenie. Istotne jest to szczególnie współcześnie, gdy sama estetyka takie znaczenie zatracą²⁰ i w konsekwencji nie ma jednej i zadowalającej teorii i definicji piękna. W ostatnich latach samo pojęcie piękna w potocznym znaczeniu oderwało się od swojego tradycyjnego, pierwotnego kontekstu. Stąd też bezkrytyczne podejście do dialogu teologii i piękna, bez zrozumienia partnerów tego dialogu w tradycji chrześcijańskiej, może skutkować naiwną aprobatą irracjonalizmu i sentymentalizmu zarówno w teologii, jak i chrześcijańskiej pobożności, na co postmodernistyczna współczesność jest szczególnie narażona. Natomiast powrót we współczesnej teologii kategorii piękna, rozumianej na sposób transcendentalny, widać szczególnie w wielkim dziele von Balthasara, dzięki któremu piękno stało się na powrót istotną kategorią teologiczną²¹.

¹⁷ Por. tamże, s. 301.

¹⁸ Szkic prowadzący do takiej interpretacji zaprezentowany zostanie w dalszej części artykułu.

¹⁹ Por. P.J. Fritz, *Karl Rahner's Theological Aesthetics*, Washington 2014.

²⁰ Por. R. Chia, *Theological Aesthetics or Aesthetic Theology...*, s. 79.

²¹ W sposób syntetyczny zamysł, wedle którego von Balthasar w swojej trylogii prezentuje piękno (chwała) jako kategorię transcendentalną ściśle związaną z prawdą (teologika) i dobrem (teodramatyka), Bazylejczyk streszcza w jednym z artykułów w czasopiśmie „Communio” (zob. H.U. von Balthasar, *Theology and Aesthetic*, „Communio” 8 (1981) 1, s. 62–68).

KIERUNKI POGŁĘBIANIA METODOLOGICZNEJ ŚWIADOMOŚCI

Historia współlistnienia kategorii estetycznych w teologii jest, jak widać, tak rozległa, jak historia samej teologii czy objawienia. Również wykorzystywanie w teologii kategorii właściwych estetyce w kontekście metodologicznym ma długą tradycję (estetyki teologiczne, style estetyczne itp.). Niemniej systematyczny namysł nad estetycznością teologii oraz znaczeniem kategorii estetycznych dla teologii jest domeną współczesności i jest związane z takimi przemianami, jak przewrót antropologiczny w teologii, zwrot egzystencjalny czy też odkrycie fenomenologii. Świadoma refleksja nad pięknem jest także powodem wyeksponowania i opisanego jego walorów metodologicznych znajdujących zastosowanie w różnych przestrzeniach teologii.

Z opisu różnych rodzajów interakcji, spośród których najbardziej brzemienne dla samoświadomości dogmatyki oraz rozwoju jej aparatu metodologicznego jest interakcja określana mianem „estetyki teologicznej”, wydobyć możemy konkretne sposoby interpretacji i rozumienia prawd dogmatycznych. Estetyczne podejście do prawd wiary w pewnym sensie ubogaca teologię, pogłębiając sens poszczególnych dogmatów. W świetle powyższego opisu głębszego doprecyzowania domaga się również metodologiczne znaczenie teologii piękna.

Podstawowym miejscem interakcji metodologicznej estetyki i teologii jest teologia piękna, gdyż to właśnie ona na podstawowym poziomie określa status teologiczny tego transcendentalium wraz z zagadnieniami pięknem towarzyszącymi, który to status sprawia, że piękno jest kategorią przystającą do uprawiania teologii na różnych poziomach refleksji.

Piękno w kontekście teologicznym jest rozpatrywane pod wieloma aspektami, jak aspekt metafizyczny, fenomenologiczny, semantyczny itp. O związku lub pokrewieństwie tej kategorii badanej przez estetykę świadczy już sama tradycja użyteczności piękna w dyskursie teologicznym, o czym przekonuje Biblia. Użyteczność kategorii estetycznych zasada się zarówno na samej strukturze piękna, rozumianego jako kategoria nieuchwytna, przekraczająca formę, lecz dzięki formie się wyrażająca, jak i aspekt fenomenologiczny czy doświadczalny. Widać to szczególnie w narracji biblijnej, w której język percepcji zmysłowej jest wykorzystywany do opisu epifanii niewyraźnego Boga. Na takiej zasadzie, uwzględniającej teologiczne znaczenie piękna, budowane są narracje opisujące w metaforycznych obrazach objawianie się Boga, jak np. spotkanie Boga przez Mojżesza w krzewie ognistym²². Znamienne jest, że w Biblii szczególnie teksty opisujące

²² Por. S. Knauss, *Aisthesis: theology and the senses*, „CrossCurrents” 63 (2013) 1, s. 109–110.

prapoczątki człowieka, jak i jego ostateczny cel charakteryzują się bogatą obrazowością, przez co wyeksponowany jest ich charakter estetyczny. Związane jest to z tym, że teksty te nie chcą mówić ściśle o wydarzeniach i że ich celem nie jest nakreślenie szczegółowej informacji lub definicji. Obraz ma bowiem strukturę mniej ścisłą niż opis lub definicja, lecz dzięki temu jest bogatszy znaczeniowo, właśnie przez swoją niedomkniętość. Taka otwarta struktura lepiej pasuje do wyrażania prawd uniwersalnych, zawartych w obrazach „początku”, jak i do wyrażania nadziei zawartej w obrazach „końca”²³. Piękno w ten sposób w teologii staje się kategorią przydającą głębi samemu teologicznemu opisowi.

Na kanwie tak rozumianego piękna swoje uzasadnienie odnajduje także wspomniana wcześniej estetyka teologiczna, która prowadzi do dalszego pogłębienia metodologicznego teologii. Estetyka teologiczna przede wszystkim opiera się na estetycznym rozumieniu objawienia. Hans Urs von Balthasar swój koncept estetyki teologicznej opiera właśnie na tym prostym fakcie: Bóg, który jest poza wszelką formą i wyobrażeniem, objawia się poprzez widzialność formy. Innymi słowy, według Balthasara Bóg używa formy świata stworzonego do objawienia siebie²⁴, dzięki czemu w tym, co widzialne, skończone i określone, objawia się to (a raczej Ten), co nieokreślone z natury – a taka struktura jest właśnie strukturą estetyczną: również piękno, samo w sobie nieokreślone, zawsze ujawnia się w przedmiocie estetycznym i nigdy poza nim. Nie mamy bowiem doświadczenia czystego, niezapośredniczonego piękna²⁵.

Fakt ten opiera się na dogmacie chrystologicznym, określającym jednego Chrystusa w dwóch naturach, będącego pełnią i szczytem objawienia. Tak pojęty Chrystus paradygmatycznie wiąże to, co materialne, z tym, co duchowe, i to, co tematyczne, z tym, co atematyczne w hierarchicznej strukturze rzeczywistości posiadającej charakter epifanijny²⁶. To ściśle powiązanie wynikające wprost z natury objawienia sprawia, że objawienie nie tylko nie jest czymś nieokreślonym (wyraża się w określoności rozumianej jako forma), ale też jako takie jest czymś logicznym. Ową formę objawienia nie należy bowiem rozumieć na sposób redukcjonistyczny (jako zewnętrzny kształt), ale jako strukturę tego, co stworzone. A zatem formą objawienia jest nie tylko ciało Chrystusa, ale Jego osoba wraz z historią. Formą jest nie tylko wydarzenie i materialny (we współczesnym rozumieniu) świat, ale również jego logiczna struktura. Estetyka teologiczna zatem, opierając się na kategorii formy (określoności), przez którą objawia się rzeczywistość nieokreślona, paradok-

²³ Por. G. Greshake, *Leben – stärker als der Tod*, Freiburg–Basel–Wien 2008, s. 26–28.

²⁴ Por. R. Chia, *Theological Aesthetics or Aesthetic Theology...*, s. 83.

²⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3: *Metafizyka*, cz. 1: *Starożytność*, przeł. L. Łysiń, Kraków 2010, s. 270–272.

²⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci...*, s. 276–277.

salnie stoi na straży konkretności wyrazu objawienia, bez zamykania w skończonej formie tego, co się objawia. A tak rozumiana estetyczna struktura objawienia pozwala nam czytać w kontekście estetycznym poszczególne prawdy dogmatyczne, tzn. w ich semantycznej i logicznej strukturze odczytywać prawdę transcendentną.

Epifanijne rozumienie piękna lub raczej estetyczne rozumienie objawienia prowadzi do estetycznego ujęcia Trójjedności Boga jako Tego, który w widzialności formy się objawia. Estetyczna wizja zakłada bowiem, że Chrystus jako szczyt objawienia mieszczący w sobie hipostatycznie zjednoczone źródło objawienia (Bóstwo) i rzeczywistość objawiającą (rzeczywistość ludzka rozumiana jako forma), nie jest zewnętrznym, oderwanym od tego, co objawiane, obrazem, ale jest uobecnieniem rzeczywistości objawionej. Zatem w Chrystusie nie został objawiony jedynie Syn rozumiany jako odrębna hipostaza, ale objawione zostało wewnątrztrynitarnie życie²⁷.

Pochodną tak rozumianej trynitologii estetycznej jest także to, że piękno w teologii jest elementem scalającym różnorodność dziedzin i płaszczyzn rzeczywistości, bez redukowania ich oryginalnej tożsamości. Piękno, jak zauważa Louis Dupré, w kontekście teologicznym prowadzi do reintegracji komplementarnego rozumienia łaski i natury, rozumu i uczuć, ciała i umysłu, kultury i teologii²⁸.

Estetyczne rozumienie teologii oparte na estetyce chrystologiczno-epifanijnej prowadzi również do estetycznej interpretacji zbawienia²⁹. Wiąże się to bezpośrednio z estetycznym rozumieniem chrystologii³⁰ (Chrystus jako forma uobecniająca Boga), związanym z sakramentalnym postrzeganiem osoby Chrystusa (Chrystus jest skutecznym znakiem obecności Boga)³¹.

²⁷ Więcej na temat trynitologii i estetyki zob. np. O.V. Bychkov, *What does Beauty have to do with the Trinity? From Augustine to Duns Scotus*, „Franciscan Studies” 66 (2008), s. 197–212; K.Y. Louie, *The Beauty of the Triune God: The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*, Eugene 2013.

²⁸ Por. L. Dupré, *The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetic*, „Communio” 16 (1989), s. 386.

²⁹ Więcej na temat soteriologii i estetyki zob. np. M.D. Gibson, *The Beauty of the Redemption of the World: The Theological Aesthetics of Maximus the Confessor and Jonathan Edwards*, „Harvard Theological Review” 101 (2008) 1, s. 45–76; Z. Jun, *Beauty, Form and Revelation: Limited Views on the Soteriology in Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics*, „Logos & Pneuma – Chinese Journal of Theology” 30 (2009), s. 233–249; P. Sherry, *Images of Redemption: Understanding Soteriology Through Art and Literature*, London–New York 2003.

³⁰ Na temat chrystologii i estetyki zob. np. F.A. Murphy, *Christ the Form of Beauty: A Study in Theology and Literature*, Edinburgh 1995; V. Donnelly, *Saving Beauty: Form as the Key to Balthasar's Christology*, Oxford 2007; N. Lefler, *Cruciform Beauty: Revising the Form in Balthasar's Christological Aesthetic*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 9 (2006) 4, s. 33–55; H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci...*, s. 404–459.

³¹ Por. F.C. Bauerschmidt, *Aesthetics*, w: *Radical orthodoxy: A new theology*, eds. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 1999, s. 209. Na temat sakramentologii i estetyki zob. np. D. Torevell, *Liturgy and the beauty of the unknown: another place*, Aldershot 2007; H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci...*, s. 499–510.

W tym duchu, według Balthasara, Chrystus, który jest doskonałą formą Boga (doskonałym obrazem Boga niewidzialnego), sprawia, że już samo objawienie, które się w nim dokonało, ma charakter soteriologiczny. Autentyczne piękno nie jest jedynie czymś zewnętrznym względem kontemplującego je, ale przenika w głąb istoty patrzącego, dokonując swoistej przemiany. Podobnie sama kontemplacja postaci Chrystusa determinuje przemianę (uzdrowienie) natury ludzkiej. Przyjęcie Chrystusa prowadzi do przemiany w Niego i do odnowienia w sobie obrazu Bożego na Jego wzór³².

Ponadto spoglądając na soteriologię z perspektywy oddolnej (świata potrzebującego zbawienia i dążącego do pełni w Chrystusie), dostrzec możemy pogłębienie refleksji dzięki interpretacji estetycznej. Wielu teologów zwraca uwagę, że zło lub niesprawiedliwość w kontekście społecznym charakteryzuje się brzydotą. Przemiany społeczne prowadzące do destrukcji antropologii chrześcijańskiej wydają się korespondować ze społecznymi przemianami estetycznymi kwestionującymi wartość piękna, jak również ze związanym z tym procesem zanikania wrażliwości metafizycznej³³.

Idąc tym tropem, podkreślić należy, że estetyka teologiczna stwarza również możliwość nowej interpretacji Kościoła, w którym przejawiają się dwa wektory: wektor wertykalny (sakramentalny), wyrażający prawdę o bosko-ludzkiej wspólnotcie (Kościół jest w takim ujęciu sakramentem Chrystusa), oraz wektor horyzontalny, który stanowi formę uobecnienia Chrystusa. Kościół w takim ujęciu jest epifenomenem boskości w swoim jednoczącym (wspólnotowym) aspekcie. Kościół jako przestrzeń jedności w różnorodności podmiotów ludzkich Go (Kościół) stanowiących według zasady ewangelicznej miłości jest formą determinowaną i wyrażającą (uobecniającą) Boską zasadę jedności³⁴, będącą analogatem wewnątrztrynitarnego życia.

Taką strukturę estetyczną eklezjologii dostrzec możemy na przykład w eklezjologii Henriego de Lubaca, zwłaszcza kiedy jego dzieło *Katolicyzm*³⁵ czytamy symultanicznie z jego dziełem *O naturze i lasce*³⁶ oraz *Corpus mysticum*³⁷.

Współcześnie różnego rodzaju ujęć estetycznych teologii jest dość dużo. Powyżej została zaprezentowana jedynie możliwość podjęcia takiej refleksji, bez wskazywania chociażby pojedynczych rozwinięć teologicznych, gdyż takie spr-

³² Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci...*, s. 423–424.

³³ Por. T.M. Moore, *The hope of beauty in an age of ugliness and death*, „Theology Today” 61 (2004) 2, s. 155–157.

³⁴ Por. F.C. Bauerschmidt, *Aesthetics*, w: *Radical orthodoxy: A new theology...*, s. 211–212.

³⁵ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm: społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1961.

³⁶ Por. H. de Lubac, *O naturze i lasce*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1986.

³⁷ Por. H. de Lubac, *Corpus mysticum: the Eucharist and the church in the Middle Ages: historical survey*, przeł. G. Simmonds, Notre Dame, Ind 2007.

wozdanie znacznie przekraczałoby ramy nie tylko artykułu, ale i pojedynczej monografii.

Na osobne omówienie zasługuje metodologiczne wykorzystanie estetyki w kontekście metateologicznym. Powyższy zarys wskazuje, że wykorzystanie mechanizmów estetycznych w obrębie metody teologicznej prowadzi do modyfikacji metody pozwalającej na wydobywanie głębszych treści z poszczególnych dziedzin teologii. Podkreślić jednak należy, że w teologii wykorzystać możemy nie jedną, uniwersalną estetykę, gdyż trudno taką zdefiniować, ale wykorzystywać możemy różne estetyki opisujące proces partycypowania piękna w formie obiektów estetycznych. Korzystanie z różnych estetyk prowadzi będzie do wydobywania różnych odcieni znaczeniowych poszczególnych prawd wiary.

Ponadto angażowanie w przestrzeń teologii różnych estetyk prowadzi może do pogłębienia samoświadomości teologii i jej metody. Dobrym przykładem takiego metateologicznego zabiegu pogłębiającego samoświadomość metodologiczną teologii jest praca Piotra Feligi, który odczytuje sam proces teologiczny (dosłownie proces dziania się lub krystalizowania się teologii) w perspektywie estetyki Gadamera. Gadamer piękno postrzega jako wynik swojej gry znaczeń konstytuujących się w przestrzeni elementów formy estetycznej. Piękno wyłania się według takiej estetyki jako dynamiczne i nieuchwytnie metaznaczenie relacji harmonijnie skonfigurowanej, wielorakiej formy, co w perspektywie teologicznej swój analogat odnajduje w odkrywaniu prawdy teologicznej jako owocu swojej gry poszczególnych znaczeń wydobytych z miejsc teologicznych, krystalizującej się w przestrzeni przez owe *loci* wyznaczonej³⁸.

W świetle tych rozważań podkreślić należy, że estetyczne ujęcie teologii prowadzi do epifanijno-egzystencjalnej interpretacji prawd wiary. To z kolei sprzyja głębszemu dostrzeżeniu wewnętrznej spójności depozytu wiary, co wydaje się najważniejszą zaletą estetyki. Spójność ta, oprócz wewnętrznej struktury teologii (spójność prawd dogmatycznych), dotyka także (poprzez egzystencjalny aspekt) zewnętrznego powiązania z rzeczywistością. Pochodnymi tej jedności jest jedność (nieniszcząca różnorodności) natury i łaski, prawdy i moralności itp. Ponadto estetyczne ujęcie teologii wskazuje na jej transcendentne źródło manifestujące się w teologicznym charakterze rzeczywistości doczesnej, które jednak jest niesprowadzalne jedynie do kategorii stworzonych, co czyni teologię z jednej strony precyzyjną i jasno określoną (aspekt formy), a z drugiej otwartą na transcendencję i przekraczającą doczesność (aspekt Boskiej chwały).

³⁸ Por. P. Feliga, *Czas i ortodoksja: hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i Metody” Hansa-Georga Gadamera*, Toruń 2014.

NOWE PERSPEKTYWY

Estetyka, chociaż wydaje się, że ma określone przez tradycję miejsce w teologii, a w ostatnich latach odkrywana jest coraz bardziej jej wartość metodologiczna, nie jest kategorią przez teologię wyeksploatowaną. Wiele kwestii związanych z synergią piękna i teologii pozostaje jeszcze nierozwiązanych. Nie świadczy to jednak o brakach w teologii, co o pewnych perspektywach jej rozwoju, które się przed nami otwierają dzięki zaangażowaniu estetyki.

Owa perspektywa uprawiania teologii w horyzoncie piękna wydaje się obiecująca szczególnie ze względu na jej siłę wiązania rzeczywistości nieokreślonej (transcendentnej) z tym, co określone, przy silnym zaangażowaniu wrażliwości percepcyjnej człowieka. Współczesne estetyki są pewnego rodzaju opisami struktury ludzkiego poznania, odnoszącego się właśnie do tego, co jest niepoznawalne na drodze jedynie dyskursywnej. Stąd też systemy estetyczne wpisują się naturalnie we współczesne konwencje epistemologiczne.

W takim znaczeniu mianem estetyki możemy określić nie tylko współczesne teorie percepcji dzieł artystycznych, ale w ogóle współczesne koncepcje podejmujące temat poznania. W tym duchu na przykład jako estetykę możemy zdefiniować fenomenologię czy dekonstrukcję i w takim znaczeniu włączyć je w obszar metodologiczny teologii.

Współczesne fenomenologiczne tendencje, poprzez aplikację ich estetycznego potencjału w obręb teologii, przywrócić mogą pewnego rodzaju rozumienie poznania tego, co obiektywne, w tym, co subiektywne. Podobnie jak fenomenologia dokonała przekroczenia kartezjańskiej dychotomii między podmiotem doświadczającym a doświadczanym światem, ukazując, że są to dwie strony jednego i spójnego doświadczenia³⁹ – co ukazuje, że kartezjański dualizm możemy rozumieć jedynie na sposób metodologiczny – tak też adaptacja piękna w obręb metody fenomenologicznej na gruncie teologii może przynieść analogiczne korzyści. Sama adaptacja estetyki w kluczu fenomenologii w obręb teologii zasadza się na dostrzeżeniu niedowartościowanego aspektu fenomenalnego objawienia. Średniowiecze, a jeszcze bardziej oświecenie, zredukowało objawienie do kategorii przekazanego depozytu prawdy. Tymczasem objawienie źródłowo jest wydarzeniem o silnym rysie fenomenologicznym. Takie spojrzenie na objawienie widoczne jest szczególnie u ojców Kościoła oraz mistyków chrześcijańskich. Natomiast implementacja estetyki w obręb hermeneutyki teologicznej całkowicie z tym schematem współgra. Korzyścią zaś takiego podejścia jest nie tylko podkreślenie dynamicznego i fenomenalnego charakteru prawdy objawionej, ale zaznaczenie

³⁹ Por. R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. M. Rogalski, Kraków 2012, s. 23–26.

powiązania między Objawiającym się i tym, co w objawieniu pośredniczy. Z perspektywy odgórnej fenomenologiczno-estetyczna teologia podkreśla prawdę, że przedmiotem objawienia jest przede wszystkim Bóg, a w drugim dopiero prawda wynikająca z Jego istoty. Aspekt fenomenologiczny natomiast koresponduje z chrystologicznym charakterem estetyki teologicznej. Mianowicie podkreśla, że Chrystus, który jest pełnią objawienia przez to, że stanowi doskonały obraz Ojca, nie jest obrazem odrębnym, lecz równym ontologicznie, a więc hipostatycznie zjednoczonym z Pierwowzorem, który nie tylko wyobraża, ale i uobecnia. Chrystus nie jest bowiem odrębną formą objawienia, ale formą, która jest obecnością archetypu⁴⁰. Estetyka teologiczna w ujęciu fenomenologicznym sprzeciwia się zatem postrzeganiu objawienia jako prawdy oderwanej od Boga i ulokowanej w świecie, której zadaniem jest jedynie wskazywanie drogi, ale podkreśla, że samo objawienie jest dynamiczną obecnością Boga w świecie.

Współczesny zwrot estetyczny wydaje się korzystny również z tego względu, że jest on przeciwstawieniem się tendencji racjonalistycznej. Wraz z rosnącą racjonalizacją religii i jej refleksji teologicznej w toku przemian oświecenia i nowoczesności aspekt estetyczny coraz bardziej znikał z teologii. Konsekwencją tego procesu była utrata przez teologię elementu bezpośredniego, egzystencjalnego znaczenia i oddziaływania⁴¹. Piękno tymczasem jest kategorią, która nie poddaje się spowszednieniu z tej racji, że tak mocno związane z „zachwytem” jest elementem ożywiającym to, co przez nie jest spowite. Teologia piękna stosowana w tym kontekście jako podłoże do dalszych rozważań staje się czymś w rodzaju metateologii. Wyznacza ona odpowiednie zasady właściwego odczytywania objawienia w taki sposób, by wydobywać i akcentować jego ciężar egzystencjalny. Tak więc spojrzenie na objawienie przez pryzmat estetyki, które przecież wynika z konsekwentnego trzymania się interpretacji wynikającej z jego wewnętrznej natury, już samo stanowi element soteriologii piękna, ponieważ prowadzi ku prawdzie pełniejszej niż jedynie ta odnajdywana na poziomie intelektu. Prawda Ewangelii jest bowiem prawdą egzystencjalną i jako taka determinuje też egzystencjalny, a nie jedynie intelektualny charakter wiary będącej odpowiedzią na wydarzenie objawienia.

Estetyka zatem sama w sobie stanowi szansę dla teologii w jej wymiarze egzystencjalnym. Zważyć jednak należy na współczesny kontekst wdrażania estetyki w obręb teologii, którym jest kontekst postmodernizmu. Kontekst ten natomiast jest złożony. Z jednej strony bowiem kwestionując wielkie narracje przeszłości oraz tradycyjne wartości, postmodernizm podważa samo metafizyczne rozumie-

⁴⁰ Por. F.C. Bauerschmidt, *Aesthetics*, w: *Radical orthodoxy: A new theology...*, s. 208.

⁴¹ Por. G.E. Thiessen, *General Introduction*, w: *Theological aesthetics...*, s. 12.

nie piękna. Ponadto po Kancie piękno, rozumiane jako wzniosłość, jest definiowane negatywnie, tzn. sama kategoria piękna nie wiąże się z doświadczeniem przekroczenia formy ku nieskończoności, a raczej jest utożsamiana z doświadczeniem ograniczoności percepcyjnej. Oznacza to, że piękno nie jest doświadczeniem nieskończonej i nieprzedstawialnej idei, ale raczej jest doświadczeniem nieprzedstawialności idei, a zatem rozumiane jest apofatycznie, i to w znaczeniu ograniczoności doświadczenia, a nie jego nadmiaru, co w konsekwencji (na gruncie samej estetyki) zaczyna wyrażać się w deformacji i destrukcji formy⁴². Niemniej podchodząc do tej kwestii w sposób pozytywny oraz reinterpretując samo znaczenie piękna w taki sposób, by przywrócić mu jego transcendentalny charakter, teologia zyskuje szansę właściwego ustawienia apofatyizmu, współbrzmiącego z egzystencjalnym i doświadczalnym charakterem poznania teologicznego.

Ponadto taka synteza estetyczna, korzystająca jednak nie z sentymentalnego, lecz transcendentalnego pojęcia piękna, przywrócić może także prawidłowe rozumienie samego doświadczenia religijnego, którego nie należy sprowadzać jedynie do sfery odczuć (jak to, niestety, często ma miejsce współcześnie⁴³), ale określa je jako doświadczenie obejmujące całą egzystencję.

Po wtóre, teologiczna kategoria piękna, korespondująca i zasadzająca się na ortodoksyjnym rozumieniu dogmatu trynitarnego i chrystologicznego, może współistnieć w przestrzeni postmodernistycznego pluralizmu mikronarracji. Piękno jako kategoria transcendentna ma właściwość scalania fragmentów stanowiących warunki jego istnienia. Bauerschmidt zauważa, że podobnie jak wczesne chrześcijaństwo nie tyle narzucało swoją narrację, ile wydobywało i zbierało w całość narracje istniejące na świecie, rozumiejąc je jako ziarna Logosu – oczywiście według nadrzędnej prawdy objawionej, która w sobie mieści prawdy cząstkowe – tak też ujęcie Logosu rozumianego na sposób estetyczny może okazać się elementem uzasadniającym i korygującym współczesne dążenie do pluralizmu

⁴² Por. F.C. Bauerschmidt, *Aesthetics*, w: *Radical orthodoxy: A new theology...*, s. 202.

⁴³ Współcześnie powszechnie utożsamia się doświadczenie emocjonalne, wywołane na skutek wydarzenia religijnego, z doświadczeniem religijnym. Tymczasem doświadczenie tego typu może nim być, ale nie musi. W swojej istocie pozostaje ono bez względu na źródło jedynie doświadczeniem emocjonalnym. Doświadczenie religijne jest bowiem doświadczeniem dotykającym nie tylko sfery uczuć, ale jest doświadczeniem dotykającym najgłębszej istoty człowieka i wywołującym przez to reperkusje w innych sferach ludzkiej aktywności i bytu (jak np. sfera intelektualna, emocjonalna). Doświadczenie religijne w swojej strukturze jest analogiczne do doświadczenia estetycznego. Estetyczne doświadczenie jest doświadczeniem egzystencjalnym (holistycznym), stanowiącym odpowiedź na nieuchwytny, transcendentalny przedmiot. Doświadczenie religijne jest podobnym doświadczeniem (holistycznym) w odpowiedzi na obecność transcendentnego i niewyraźnego Boga.

narracji cząstkowych. Innymi słowy, w ujęciu estetycznym teologii wskazać możemy na współistnienie pluralizmu teologicznego przy jedności nadrzędnej prawdy objawionej⁴⁴.

Kolejnym aspektem (być może najważniejszym) rozwoju teologii przy zaangażowaniu estetyki jest jej związek z jednej strony z subiektywnym doświadczeniem, a z drugiej z obiektywną rzeczywistością oraz związek nieokreśloności percepcyjnej z określoną strukturą poznawczą. Na kanwie współistnienia w estetyce czy doświadczeniu estetycznym tych opozycyjnych właściwości spodziewać się możemy, że estetyka teologiczna pomoże odnaleźć model teologiczny, który jednałby współczesną wrażliwość z metafizycznym opisem świata. Współczesność charakteryzuje się odrzuceniem metafizyki i skoncentrowaniem na subiektywnym doświadczeniu. Estetyka tymczasem w swoich różnorodnych, historycznych rozwiązaniach pokazuje spójność sfery doświadczalnej z uniwersalnością narracji metafizycznej. Na tej kanwie wydaje się możliwe zbudowanie modelu teologicznego, który uwzględniając aspekt subiektywnego doświadczenia, jednałby je z obiektywnością objawienia, co na gruncie teologicznym mogłoby wiązać się z budowaniem modelu teologicznego, opierającego się na nowym systemie metafizycznym, uwzględniającym to, co wartościowe w kwestii percepcji przyniosła współczesności dekonstrukcja⁴⁵. Estetyczne spojrzenie ukazywać może, że dekonstrukcja nie tyle rozbija metafizykę, ile dowartościowuje złożoność doświadczenia. A w kontekście teologicznym mogłoby to wskazywać na modyfikację, a nie unicestwienie samej metafizyki⁴⁶. Metafizyka uwzględniająca estetyczny charakter zarówno bytu, jak i objawienia zaowocować może udanymi próbami tworzenia nowych systemów teologicznych, bardziej uwzględniając metafizykę relacji, a nie rezygnując jednocześnie z metafizyki bytu (która w skrajnych wypadkach, bez aspektu relacyjno-estetycznego, może prowadzić do zbyt skostniałego pojmowania dynamicznej rzeczywistości Trójjedynego). Takie podejście z kolei otwiera nowe przestrzenie dla ontologii trynitarniej, mogącej być odpowiedzią na problemy z modelami trynitarnymi, które zbyt statycznie ujmują rzeczywistość Boską, lub z takimi problemami, jak chociażby problem ontoteologii. Co więcej, modele

⁴⁴ Por. tamże, s. 205–206; J.P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem: teologia relacji w kontekście późnej nowoczesności*, Kraków 2018, s. 22.

⁴⁵ Na gruncie współczesnej filozofii zauważyć możemy próby skonstruowania metafizyki postderidiańskiej, jak np. metafizyka jednostkowo-mnoga J.-L. Nancy'ego, która mocno koresponduje z estetyką (zob. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 2013; tenże, *Déconstruction du christianisme*, t. 1: *La Déclosion*, Paris 2005; tenże, *Déconstruction du christianisme*, t. 2: *L'Adoration*, Paris 2010).

⁴⁶ O próbie takiego pogodzenia myślenia w nurcie dekonstrukcji w kontekście metafizycznej wrażliwości właściwej teologii zob. J.P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem...*, s. 103–207.

budowane na podstawie relacyjnej metafizyki uwzględniającej aspekt estetyczny wydają się bardziej przystające do tradycyjnych i starożytnych modeli trynitar-nych, które możemy wydobyć chociażby z nauczania ojców kapadockich⁴⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Theology and Aesthetic*, „Communio” 8 (1981) 1, s. 62–68.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 1: *Starożytność*, przeł. L. Łysień, Kraków 2010.
- Barth K., *Church dogmatics. the doctrine of God*, t. 2/1, ed. T.F. Torrance, przeł. G.W. Bromiley, Edinburgh 1957.
- Bauerschmidt F.C., *Aesthetics*, w: *Radical orthodoxy: A new theology*, eds. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 1999.
- Bychkov O.V., *What does Beauty have to do with the Trinity? From Augustine to Duns Scotus*, „Franciscan Studies” 66 (2008), s. 197–212.
- Chia R., *Theological Aesthetics or Aesthetic Theology? Some Reflections on the Theology of Hans Urs von Balthasar*, „Scottish Journal of Theology” 49 (1996) 1, s. 75–95.
- Donnelly V., *Saving Beauty: Form as the Key to Balthasar’s Christology*, Oxford 2007.
- Dupré L., *Hans Urs von Balthasar’s Theology of Aesthetic Form*, „Theological Studies” 49 (1988) 2, s. 299–318.
- Dupré L., *The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar’s Theological Aesthetic*, „Communio” 16 (1989), s. 183–206.
- Evdokimov P., *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*, przeł. S. Bigham, Redondo Beach 1989.
- Feliga P., *Czas i ortodoksja: hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i Metody” Hansa-Georga Gadamera*, Toruń 2014.
- Fritz P.J., *Karl Rahner’s Theological Aesthetics*, Washington 2014.
- Gibson M.D., *The Beauty of the Redemption of the World: The Theological Aesthetics of Maximus the Confessor and Jonathan Edwards*, „Harvard Theological Review” 101 (2008) 1, s. 45–76.
- Greshake G., *Leben – stärker als der Tod*, Freiburg–Basel–Wien 2008.

⁴⁷ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 2016, s. 454–464.

- Greshake G., *Der dreieine Gott Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 2016.
- Howes G., *The Art of the Sacred*, London 2006.
- Jun Z., *Beauty, Form and Revelation: Limited Views on the Soteriology in Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics*, „Logos & Pneuma – Chinese Journal of Theology” 30 (2009), s. 233–249.
- Knauss S., *Aisthesis: theology and the senses*, „CrossCurrents” 63 (2013) 1, s. 106–121.
- Lefler N., *Cruciform Beauty: Revising the Form in Balthasar's Christological Aesthetic*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 9 (2006) 4, s. 33–55.
- Longenecker B.W., *Rhetoric at the Boundaries: The Art and Theology of the New Testament Chain-Link Transitions*, Waco 2005.
- Louie K.Y., *The Beauty of the Triune God: The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*, Eugene 2013.
- Lubac H. de, *Katolicyzm: społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1961.
- Lubac H. de, *O naturze i lasce*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1986.
- Lubac H. de, *Corpus mysticum: the Eucharist and the church in the Middle Ages: historical survey*, przeł. G. Simmonds, Notre Dame, Ind 2007.
- Mitchell L.J., *The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*, „Theology Today” 64 (2007) 1, s. 36–46.
- Moore T.M., *The hope of beauty in an age of ugliness and death*, „Theology Today” 61 (2004) 2, s. 155–172.
- Munteanu D., *An iconic theology of beauty: Orthodox aesthetics of salvation*, „International Journal of Orthodox Theology” 3 (2013) 4, s. 27–61.
- Murphy F.A., *Christ the Form of Beauty: A Study in Theology and Literature*, Edinburgh 1995.
- Nancy J.-L., *Déconstruction du christianisme*, t. 1: *La Déclosion*, Paris 2005.
- Nancy J.-L., *Déconstruction du christianisme*, t. 2: *L'Adoration*, Paris 2010.
- Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris 2013.
- Sherry P., *Spirit and beauty: An introduction to theological aesthetics*, Oxford 1992.
- Sherry P., *Images of Redemption: Understanding Soteriology Through Art and Literature*, London–New York 2003.
- Sokolowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. M. Rogalski, Kraków 2012.
- Strumiłowski J.P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
- Strumiłowski J.P., *Między Bogiem a człowiekiem: teologia relacji w kontekście późnej nowoczesności*, Kraków 2018.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 2009.
- Thiessen G.E., *General Introduction*, w: *Theological aesthetics: a reader*, Grand Rapids 2005.
- Torevell D., *Liturgy and the beauty of the unknown: another place*, Aldershot 2007.

Venter R., *Trinity and beauty: The theological contribution of Jonathan Edwards*, „Dutch Reformed Theological Journal” 51 (2010) 3, s. 185–192.

Viladesau R., *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, New York–Oxford 2012.

Słowa kluczowe: estetyka, piękno, metodologia teologii, estetyka teologiczna, objawienie

AESTHETICS AND THEOLOGY – AN ATTEMPT TO DETERMINE THEIR MEETING PLACE

Summary

The contemporary age, also called postmodernity, is an epoch which considers aesthetic categories as being particularly important. This situation is provoked by the fact that today existence is orientated especially towards experience. This orientation, in turn, also influences theology and causes more and more appreciation of aesthetic categories. However, a proper „aestheticization” of theology needs a proper theological methodology. The spectrum of the interests of aesthetics is very large, and aesthetic categories themselves have been understood differently over the centuries. For this very reason a creative use of beauty in theology postulates a preliminary determination of the kinds of interaction between aesthetics and theology.

The article is thus an attempt to discover various modes of dialogue between these two domains, especially from the historical and systematic perspectives, while also taking into account the open problems of this mutual interaction.

Keywords: aesthetics, beauty, methodology of theology, theological aesthetics, revelation